

NORMATIVIDAD Y VIRTUD. LA REFLEXIÓN ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA DEL AGENTE: ¿UNA REINTRODUCCIÓN DEL EGOÍSMO MORAL?

Mario Šilar
Universidad de Navarra

1. La ética y la perspectiva del agente

Un modo de desarticular el paradigma consecuencialista (utilitarismo) consiste en señalar la necesidad de abordar la reflexión ética en primera persona, tal y como lo ponen de manifiesto algunas éticas de la virtud. Sin embargo, varios autores han señalado el egoísmo (parcialidad) implícito en el agente que subordina su acción exclusivamente al cultivo de las virtudes. Detrás de esta crítica subyace una comprensión errónea de la relación entre normatividad ética y virtud moral. Se pretende demostrar que la aproximación al objeto y fin de la acción en Tomás de Aquino, en el contexto de la razón práctica, permite superar la disyuntiva egoísmo-parcialidad/utilitarismo-imparcialidad en cuanto ofrece un marco adecuado para la articulación entre virtud y norma en el hombre que actúa.

* * *

Hace ya casi quince años, la Encíclica *Veritatis Splendor* recuperaba una distinción que constituye uno de los puntos fundamentales para la comprensión de la ética concebida como ciencia práctica. El texto afirmaba que “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*”¹. Al mismo tiempo, el documento advertía que “no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora

1 “Proinde, ut in actu obiectum deprehendi possit, quod ei moralem proprietatem tribuat, se collocare necesse est *in prospectu personae agentis*”. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor* (1993), n° 78.

en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo”². A diferencia de esta última aproximación al acto moral, propia de una perspectiva en tercera persona que sitúa la reflexión moral al modo como se observa un escenario o estado de cosas³, la ética clásica —en concreto la de Tomás de Aquino⁴— en lugar de detenerse en la descripción física de la acción se dirige a las actitudes y disposiciones que configuran a la persona que actúa⁵, es decir, se orienta al estudio de las *virtudes* y del *carácter* adecuado que permiten evaluar y juzgar rectamente, y realizar, finalmente, la buena acción (*eu-praxia*)⁶.

Planteadas estas disyuntivas, cabría suponer que la ética en primera persona o desde la perspectiva del agente sería la adecuada para inspirar una ética de la

2 “Ergo nefas est accipere, velut obiectum definiti actus moralis, processum vel eventum ordinis tantum physici, qui aestimandus sit prout gignat certum rerum statum in mundo exteriori”. *Ibid.*

3 Nagel ha caracterizado esta aproximación como la visión desde ningún lugar. Cfr. T. NAGEL, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

4 Desde la perspectiva de la ética contemporánea que plantea la disyuntiva entre una ética del acto (*act ethics*) o una ética del agente (*agent ethics*) y que hiciera popular John Laird (J. LAIRD, “Act-Ethics and Agent Ethics”, *Mind*, 55, (1946), 113-132.) David Horner considera que la propuesta de Tomás de Aquino es compatible con ambas perspectivas, la de la acción (*act*) y la del carácter (*agent*). Cfr. D. A. HORNER, “Is Aquinas an Act-Ethicist or an Agent-Ethicist?”, *The Thomist*, 70, n.º 2 (2006), 237-265.

5 Como señala Kevin Flannery, plantear la ética *desde la perspectiva del agente* no supone apartarse de la aproximación clásica. En rigor, en la perspectiva clásica —en concreto señala la de Tomás de Aquino— el campo de la moral se aborda *desde la perspectiva del agente*. Cfr. K. L. FLANNERY, “Placing Oneself ‘in the Perspective of the Acting Person’: *Veritatis splendor* and the Nature of the Moral Act”, en *Live the Truth: The moral legacy of John Paul II in Catholic Health Care. The Twentieth NCBC Workshop for Bishops*, ed. E. J. FURTON (Philadelphia, Pennsylvania: The National Catholic Bioethics Center, 2006), 47-67.

6 “La ética clásica no estaba principalmente interesada en acciones concretas sino en actitudes, en disposiciones para la acción, esto es, en virtudes. *Virtud* es, según Aristóteles, la capacidad para, dentro de un determinado campo de acciones, dar con lo correcto en el caso particular. Y no sólo en el sentido de la facultad moral de juzgar, sino también en el sentido de una disposición a hacer lo reconocido como correcto, esto es, a juzgarlo como bueno para mí aquí y ahora. La ética filosófica es una teoría de esta facultad de juzgar, pero no su sustitutivo. Entre ella y el juicio concreto se hallan por una parte la moral, por otra, cuando se trata del hacer poético, la correspondiente *lex artis*, y finalmente el conocimiento de las circunstancias.” R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. F. RETENAGA y J. M. SERRA (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), 35. Cfr. R. MCINERNY, “Ethics and Virtue Ethics”, en *Doctor Communis, Proceedings of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas “Persona, legge naturale, diritti umani in una società complessa e globale / The Human Person, Natural Law, Human Rights in a Complex and Globalised World”*, ed. P. A. S. T. AQUINATIS (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2007), 177-186.

virtud —aquí se situarían las propuestas de Philippa Foot⁷, Rosalind Hursthouse⁸ o Alasdair MacIntyre⁹, quienes expresan además claras reservas ante las aproximaciones normativistas—; mientras que la perspectiva en tercera persona se adecuaría mejor con una ética normativista (como lo pretende ser, por ejemplo, el *rule consequentialism* contemporáneo¹⁰). Sin embargo, este paralelismo resulta erróneo. La acusación de egoísmo moral que se pretende endilgar a la ética eudaimonista clásica se apoyaría sobre esta errónea disyunción. Si bien la acusación de egoísmo moral viene de larga data (*nihil est iam factum quod non factum sit prius*), ésta se ha visto fortalecida en los últimos decenios a la luz de nuevos argumentos elaborados desde aproximaciones consecuencialistas y proporcionalistas. Cabe afirmar que la ética consecuencialista juzga las acciones en cuanto forman parte de una estrategia más amplia y que la acción moral es, por ende, principalmente una acción estratégica¹¹. Este marco conceptual alienta la idea de que se podría acceder a estados de situación que impliquen la existencia de valores como la paz, el respeto y la justicia sin que supusiera la presencia de virtudes concretas en los agentes¹². A la luz de esta lógica, la formación del carácter, el cuidado de la propia persona, el cultivo de las virtudes y la consecución de la felicidad, serían diversas formas de egoísmo moral que divorciarían las acciones del agente de su relación con el mundo circundante.

En este escenario, el pensamiento consecuencialista es prolífico en ofrecer intrincados ejemplos en los cuales se pondría de manifiesto que en determi-

7 P. FOOT, "Virtues and Vices", en *Virtue Ethics*, eds. R. CRISP y M. SLOTE (Oxford: Oxford University Press, 1997), 201-216. *Natural Goodness* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

8 R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

9 A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999).

10 B. HOOKER, *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

11 Cfr. M. A. CARRASCO, *Consecuencialismo. Por qué no* (Pamplona: Eunsa, 1999), 388-395; M. SANTOS, "En torno al consecuencialismo", en *Dios y el Hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, eds. A. ARANDA, et al. (Pamplona: Eunsa, 1985), 231-241. Evidentemente, la definición precisa del consecuencialismo es una tarea compleja, entre otras cosas porque, por ejemplo, los consecuencialistas no logran ponerse de acuerdo respecto de cómo deben definirse las consecuencias: "Modern consequentialism is the view that the rightness of an action is determined by the value of its consequences. Consequentialists disagree on how to define 'consequences', on the exact function which links value with rightness, and they accept different views of what is valuable; but there is general agreement that the criterion of right must be understood as an impartial criterion". D. ADAMS, "Aquinas and modern consequentialism", *International Journal of Philosophical Studies*, 12, n° 4 (2004), 395-417, 396.

12 Cfr. R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007).

nadas situaciones sería más adecuado ejecutar lo que a primera vista parece una mala acción pero que, a la luz del mal mayor evitado, se convertiría finalmente en una buena acción. La relativa proximidad de estos planteos con los principios clásicos de la tolerancia y del mal menor viene a agregar más confusión al problema. Así, por ejemplo, el consecuencialismo suele afirmar que quien no salvara la vida de cien personas inocentes por el solo hecho de no eliminar a una persona inocente, en virtud de la amenaza a que obligarían los captores de turno, revelaría el modo de ser de las persona que por preocuparse sólo del cuidado de su pretendida inocencia, y del cultivo de sus propias virtudes (a esto se reduciría para el consecuencialista la decisión de no querer convertirse uno en un asesino), sería una mala persona (egoísta) ya que en verdad no hace más que contribuir a un escenario final peor. Cabe observar que esta ‘descripción de los hechos’ implica varios errores. Sin embargo, cuando se elaboran ejemplos parecidos en el aula, la posición mayoritaria suele apoyar la idea de eliminar a un inocente si con ello se salvan más vidas. La aparente razonabilidad que el consecuencialismo cree ver en este curso de acción —el de matar a un inocente si con esa acción, pretendidamente, se salvaran cien— y desde la que acusa de egoísmo moral a todo el que se niegue a actuar de ese modo se apoya en una errónea interpretación de la relación entre virtud y norma, y, además, en una errónea comprensión de los elementos constitutivos de la *acción humana*. Por ello, es necesario exponer las anomalías o inconsecuencias que subyacen en la ética consecuencialista, en concreto, a partir del análisis de la relación que existe entre la virtud y la norma de la acción.

2. La acción humana en el consecuencialismo

Para el consecuencialista las virtudes son concebidas como *la internalización de leyes o normas morales* (Schüller)¹³. Las normas serían algo así como aquello *externo-objetivo-visible* de la acción y las virtudes harían referencia al plano *interno-subjetivo-no visible* que anida en el sujeto que actúa. Se plantea así una dialéctica entre virtud y norma que conduce a una doble *aproximación* de la acción humana. El consecuencialista propone una distinción entre la idea de “lo correcto” y de “lo bueno” para expresar esta dualidad¹⁴. Mientras que lo “correcto” hace referencia al plano normativo que

13 B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile: Typen etischer Argumentation in der Moraltheologie*, 2 ed. (Düsseldorf: Patmos, 1980), 299.

14 James F. Keenan S.J. ha intentado, en mi opinión de modo erróneo, destacar que existen elementos para interpretar la teoría moral de Tomás de Aquino, en la *Summa theologiae*, a la luz de la distinción —entendida al modo consecuencialista— entre lo bueno y lo correcto. Cfr.

indica qué acción debe hacerse, lo “bueno” remite al plano intencional y actitudinal, es decir, al de las predisposiciones internas o cualidad moral del agente¹⁵. De este modo, puede ocurrir que *se haga una buena acción teniendo una mala voluntad o, que se realice una mala acción pero con buena voluntad*. Es cierto que en algún sentido, esta distinción comporta parte de verdad, sin embargo, el consecuencialismo, radicaliza la diferencia entre lo bueno y lo correcto y termina por afirmar que, en rigor, lo moralmente bueno —o malo— sólo puede ser predicado de la voluntad humana pero no de las acciones. Las acciones no permitirían juzgar la bondad o maldad volitiva del agente. Por ello, el consecuencialismo afirma que las *acciones no son objetos de elección* sino más bien “realizaciones” de bienes o males pre-morales; realizaciones de cadenas de causa-efecto que serán juzgadas como correctas o incorrectas de acuerdo con el estado de cosas que generen¹⁶.

No pretendo detenerme en una crítica exhaustiva de los agudos problemas que anidan en el consecuencialismo. Sólo deseo sintetizar algunas de las anomalías ya señaladas por importantes críticos¹⁷ y que en este marco puede resultar útil para comprender por qué, si nos situamos en la perspectiva consecuencialista, la concepción de la ética clásica es considerada egoísta.

En primer lugar, desde el consecuencialismo resulta imposible hablar de acciones que, *independientemente de cuáles sean las circunstancias*, no deban realizarse nunca. ¿Dónde se puede poner el ‘punto final’ a las consecuencias que una acción determinada puede desencadenar? Si de lo que se trata es del *estado final de cosas*, en principio, cualquier acción podría ser juzgada a la luz del previsible estado de cosas que pudiera desencadenar. Por lo tanto,

J. F. KEENAN S.J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"* (Washington: Georgetown University Press, 1992).

15 En 1930 Ross introdujo esta distinción en el contexto de la ética deontológica (W. D. ROSS, *The Right and the Good* (Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press, 2002). Asimismo, más recientemente Keenan S.J. pretendió hacerla compatible con el pensamiento de Tomás de Aquino. Cfr. J. F. KEENAN S.J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"* (Washington: Georgetown University Press, 1992).

16 “Consequentialist and proportionalist theories are those that look at human actions from the observer's viewpoint, from a 'view from nowhere', as Thomas Nagel has called it. This means to speak about actions as performances of a 'third person', but not as *my* actions. Actions are looked at as if they were processes enchainning causes and effects.” M. RHONHEIMER, “Norm-Ethics, Moral Rationality, and the Virtues: What's Wrong with Consequentialism?”, en *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. MURPHY JR. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 18-36, 28.

17 Por ejemplo, B. Williams, G. E. M. Anscombe, P. Geach, R. Spaemann y M. Rhonheimer, entre otros.

aquel que se negara a intentar el mejor estado de cosas bien merecería ser censurado. En rigor, como señala Julian Nida-Rümelin, los consecuencialistas son inconsecuentes pues el consecuencialismo no puede terminar de dar cuenta de sus propias consecuencias. Si se considera la acción humana como meros eventos que desencadenan otros eventos, la noción de causalidad y responsabilidad termina por licuarse. En segundo lugar, se puede decir que el consecuencialismo *promueve la extorsión* ya que “un consecuencialista debe estar siempre preparado para cometer un homicidio si se le amenaza con que, en caso de negarse, morirían diez personas: solamente a un consecuencialista se le puede amenazar con esto. (...) Quien participa de la deforme concepción consecuencialista de responsabilidad tiene que sucumbir a la extorsión. La realidad es que, por una parte, ningún hombre puede vivir a la larga con ese concepto de responsabilidad sin corromperse moralmente y, por otra, sin sentirse permanentemente presionado”¹⁸. Finalmente, en tercer lugar, el consecuencialismo debilita la firmeza de las promesas y resta valor al compromiso que suscita la palabra dada. “La obligación de mantener un compromiso nace de la palabra dada, y se trata de un compromiso frente a aquel a quien se hizo la promesa. Para los consecuencialistas sólo existen obligaciones respecto a personas individuales de un modo indirecto. La responsabilidad directa es con el estado de cosas. El auténtico objeto de la moral sólo sería “lo mejor” tomado genéricamente. El deber de mantener un compromiso se deriva, para los consecuencialistas, del deber de la optimización. Ésta constituye una responsabilidad para el mantenimiento de la importante institución del compromiso. Pero, por ejemplo, quien se compromete a solas ante la petición de un moribundo, puede prometer lo que quiera, dada la circunstancia de estar sin testigos, sin sentirse vinculado en todo caso por la muerte del interlocutor. Promesa y ruptura de ésta quedan, pues, sin consecuencias”¹⁹.

El marco de estas tres críticas permite comprender el punto de apoyo desde el cual el consecuencialismo tilda de ‘egoísmo moral’ la puesta de límites a la prerrogativa de optimización del mundo. De este modo, el consecuencialismo termina diluyendo la distinción entre la acción y la omisión. Bernard Williams ha acuñado la expresión “responsabilidad negativa”²⁰ para identificar el marco conceptual que subyace a la *forma mentis* consecuencialista. Si lo único verdaderamente importante es el escenario final que generan los comportamientos humanos, el hombre termina por convertirse en igualmente

18 R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007), 237.

19 *Ibid.*, 239.

20 B. WILLIAMS, “A Critique of Utilitarianism”, en *Utilitarianism: For & Against*, eds. J. J. C. SMART y B. WILLIAMS (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 75-150.

responsable tanto de lo que hacen los demás como de lo que uno mismo hace. Por ello, el consecuencialista considera coherente pensar que uno es igualmente responsable de las malas consecuencias de un acto que prevé realizar otro agente, como consecuencia de la negativa de uno a realizar esa acción (si, por ejemplo, la considero intrínsecamente mala y, por tanto, imposible de realizar). En efecto, si de lo que se trata es del escenario final propiciado por la acción de los hombres, en rigor, no tiene relevancia qué agente sea el que propicie el escenario final óptimo²¹. Por ello, en el ejemplo citado: si a un ser humano se lo amenaza con tener que asesinar a una persona, pues su negativa implicaría que morirán otras diez, para el consecuencialista, la persona que no quiso cometer el asesinato termina teniendo cierta responsabilidad en el previsible asesinato de las otras diez personas. Y esto aunque no haya apretado el gatillo. La responsabilidad negativa, es decir, la idea de que el sujeto no sólo sería responsable de lo que hace sino también *de lo que no hace* termina conculcando el principio clásico —presente en el *Digesto*²²— respecto del deber incondicional de omisión: *la omisión de una acción reprobable es una obligación absoluta*. En efecto, el hombre siempre puede ser libre y salvar la bondad moral de su acción porque incluso cuando todos los cauces de acción se presentan malos, el hombre todavía puede actuar bien no haciendo nada. En un estado así de cosas la no-acción, libremente elegida es la única buena acción, y, por tanto la única que el hombre *debe seguir*. Por ello resulta posible que el hombre siempre pueda guardar la inocencia. El reemplazo del principio del “deber universal de omisión” por el de “responsabilidad negativa” es quizá la consecuencia última de la confusión entre la comprensión de la acción humana desde la perspectiva del agente o desde un escenario impersonal.

21 Se puede constatar aquí la confusión entre la primera y la tercera persona: en efecto, cabe decir que un escenario en el cual un terremoto causara la muerte de una persona es un “estado de cosas” más deseable que uno en el que el terremoto causara la muerte de diez personas. Pero, la descripción de este escenario —como más adelante se verá más claramente— no se identifica con aquél en el que la muerte sea causada porque un ser humano decidió convertirse en asesino.

22 “Todo el mundo reconoce que nadie puede ser censurado por omitir una acción que le era físicamente imposible realizar, como si, por ejemplo, no tuviera manos. El modo de pensar europeo —aunque no sólo de los europeos— siempre tuvo en cuenta que hay acciones que moralmente no es posible realizar. No existe responsabilidad alguna por lo que sucede sin poderlo evitar mediante tales acciones. (...) El viejo legislador romano tenía, para esto, la clásica fórmula: “Las acciones que contradicen las buenas costumbres han de considerarse como aquellas que nos es imposible llevar a cabo” (*Digesto XXVII*)”. R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007), 227.

3. La perspectiva del agente y la tercera persona

Cuando el pensamiento clásico (Demócrito²³, Platón²⁴, por citar algunos) afirma que es mejor padecer una injusticia que cometerla está, precisamente, señalando la diferencia que existe entre lo que *uno hace* y lo que *otra persona hace*; incluso si en ambos casos acaece una situación injusta. Esta diferencia sigue determinando algo importante: si la propia vida de uno se convierte en una buena o una mala vida. A primera vista puede parecer que no se trata de una diferencia relevante para definir el ‘escenario’ ya que se trata sólo de la esfera personal. Pero ello no es así; del tipo de persona que uno decida ser también depende, en buena medida, ‘el estado de cosas del mundo’. En última instancia saber qué se debe hacer es algo que se puede saber sin necesidad de cálculo consecuencialista: “cuando no hemos hecho lo que habríamos debido hacer, tenemos que saber que hemos hecho peor el mundo como un todo. [Por ello] Las acciones no son buenas o malas porque hagan mejor o peor el mundo, sino que hacen mejor o peor el mundo por ser buenas o malas”²⁵.

Además, desde la perspectiva clásica, se puede decir que, en rigor, la acción incorrecta o errónea es tal precisamente por ser una *mala* acción, es decir, una acción que revela la existencia de una voluntad libre que no actuó rectamente. El tipo de acción que se realiza es tal precisamente porque la voluntad informa el objeto intencional realizado²⁶. El consecuencialista termina

23 *The Fragments of the Presocratics*, Berlin, 1952, fragment B 45.

24 Por ejemplo, en la *Apología de Sócrates*.

25 R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. F. RETENAGA y J. M. SERRA (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), 62.

26 Para una exposición respecto del debate contemporáneo en torno de la definición del objeto moral, en el contexto de la ética tomista, de la voluminosa bibliografía reciente, véanse: W. F. MURPHY JR., “Developments in Thomistic Action Theory. Progress toward a Greater Consensus”, *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 8, n° 3 (2008), 505-528. “A Reading of Aquinas in Support of Veritatis Splendor on the Moral Object”, *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, 11, n° 1 (2008), 100-126. También, M. RHONHEIMER, “The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason: The ‘Object of the Human Act’ in Thomistic Anthropology of Action”, en *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. F. MURPHY (Washington D.V.: The Catholic University of America, 2008), 195-249. T. HOFFMANN, “Moral Action as Human Action: End and Object in Aquinas in Comparison with Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus”, *The Thomist*, 67, (2003), 73-94. S. A. LONG, “A Brief Disquisition Regarding the Nature of the Object of the Moral Act According to St. Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 67, (2003), 45-71; *The Teleological Grammar of the Moral Act* (Naples, FL: Sapientia Press of Ave Maria University 2007). K. L. FLANNERY, “Placing Oneself ‘in the Perspective of the Acting Person’: Veritatis splendor and the Nature of the Moral Act”, en *Live the Truth: The moral legacy of John Paul II in Catholic Health Care. The Twentieth NCBC Workshop for Bishops*, ed. E. J.

sintiéndose obligado a afirmar que la acción, en cuanto tal, no tiene relación con la voluntad²⁷. Pero, es esta precisamente la presuposición errónea ya que toda acción humana, en cuanto humana (*actus humanus* y no mero *actus homini*) implica una voluntad cuyo contenido intencional forma parte de lo que tradicionalmente se denomina el ‘objeto del acto moral’²⁸.

En síntesis, la perspectiva ética desde el agente permite salvar la idea de que el hombre, al elegir, no sólo elige *un curso de acción* sino que también elige *qué tipo de persona quiere ser*. La tradición ética ha vinculado esta doble valencia ínsita en la acción humana a través de la conceptualización de la virtud entendida como *segunda naturaleza*. Por ello, se puede decir que elegir es —también— elegirse, en el sentido de que precisamente por elegir una determinada acción el hombre también se cualifica moralmente a sí mismo. Esta dualidad permite intuir que la relación del organismo de las virtudes con la normatividad, que comparece en la acción humana, es mucho más íntima de lo que a primera vista pudiera parecer. A la luz de la precaria relación entre virtud y norma que propone el consecuencialismo es oportuno ofrecer una mejor articulación entre ellas, a la luz de la ética concebida en *primera persona*.

4. El objeto moral, punto de encuentro entre virtud y normatividad

La relación entre virtud y norma puede ser mejor comprendida a la luz de la doctrina clásica del objeto moral de la acción humana. La extensa cuestión 18 de la *Prima secundae de la Summa Theologiae* analiza si toda acción humana es buena o si hay alguna mala. Se trata del *locus clásico* en el que se presentan los principios o fuentes de la moralidad: el objeto, el fin y las circunstancias del acto moral. Del denso núcleo de conceptos que integran la citada cuestión sólo me interesa detenerme en la relación entre el objeto y el fin del acto moral. Esta relación permite comprender en qué consiste, propiamente hablando, la ‘naturaleza de una acción’. La delimitación del ‘objeto de la acción’ permite responder las preguntas respecto de qué es lo que el

FURTON (Philadelphia, Pennsylvania: The National Catholic Bioethics Center, 2006), 47-67. “The Multifarious Moral Object of Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 67, n° 1 (2003), 95-118.

27 Así, por ejemplo, lo afirma J. FUCHS, “The Absoluteness of Moral Terms”, en *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, eds. C. E. CURRAN y R. MCCORMICK (New York: Paulist Press, 1979), 81-111.

28 Tomo esta idea de Rhonheimer. Cfr. M. RHONHEIMER, “Norm-Ethics, Moral Rationality, and the Virtues: What's Wrong with Consequentialism?”, en *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. MURPHY JR. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 18-36, 29-30.

hombre está haciendo en un determinado momento. “El objeto de la acción es un *contenido significativo intencional de naturaleza teleológica*. Toda acción versa directamente sobre algo que por regla general es distinto de aquello por lo que se efectúa la acción, esto es, del ‘motivo’. Ese contenido directo que define la acción se distingue del ‘aquello por razón (mor) de lo cual’, esto es, del motivo, no sólo en virtud de su mayor o menor cercanía, sino también cualitativamente”²⁹.

Es evidente que las virtudes son una pieza fundamental para ser capaces de formular buenas-verdaderas razones y desarrollar un deseo recto para la realización de la buena acción, es decir, para la elección del objeto moral bueno³⁰. Pero, suele ser más difícil ver cuál es el papel que juega en este punto la normatividad. Para ver su función es preciso entender que las normas morales —como por ejemplo la de no dañar a un inocente— refieren a acciones descritas como *acciones intencionales*. Las normas no son siempre, ni básicamente, la expresión de una previa ponderación de bienes y males pre-morales. Esto es así, principalmente, porque la mayoría de las acciones humanas no son resultado de la ponderación de bienes y de sus previsibles consecuencias. La inocencia de una persona no es consecuencia de la evaluación de los bienes o males que se seguirían de dejarla seguir viviendo o de eliminarla. Este orden de prelación también se aplica, en general, todos los casos en los que el hombre actúa. Por ejemplo, que dos personas decidan casarse no es, estrictamente hablando, sólo el resultado de una simple evaluación respecto de la conveniencia, o no, de vivir en matrimonio.

29 R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. F. RETENAGA y J. M. SERRA (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), 63-64.

30 Don Adams afirma que para la ética tomista, en rigor, el modo de obrar que propugna el pensamiento consecuencialista constituiría una forma de imprudencia: “A morally well-developed human character is one which is well suited to living a completely fulfilled life as a human being, and so the standard for judging the moral success (virtue) or failure (vice) of a particular person is their own life; how well the lives of others go as a result of one’s choices is a secondary consideration. From the perspective of Thomism, therefore, consequentialism is a moral mistake, a result of vice. Specifically, consequentialism is a kind of imprudence. (...) He would, then, consider it to be an extreme kind of imprudence, something akin to madness, to think not merely that there truly is a daemonic providence, but that each and every human being should act as if they possessed it. Hence, a consequentialism which requires us to consider the good of every human being (and, in some forms of consequentialism, the good of every sentient being) who might be affected by our actions would be a colossal moral mistake”. D. ADAMS, “Aquinas and Modern Consequentialism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 12, n° 4 (2004), 395-417, 396-397.

5. Intersubjetividad y justicia

Finalmente, la consideración de la justicia permite dilucidar con mayor precisión la relación entre normatividad y virtud. En efecto, en el contexto de la ética tomista existe un modo de comprender la justicia que permite ordenar el amplio espectro de relaciones sociales. Por ello, Tomás de Aquino —en línea con Aristóteles— reconoce la justicia como ‘virtud general’, “en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes”³¹. De este modo, la justicia legal puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común.

Cabe decir que la virtud de la justicia es básicamente una perfección de la voluntad del agente con respecto a otras personas³². La acción humana siempre se realiza en un plano de relaciones interpersonales. Las distintas relaciones existentes pautan distintos niveles de justicia: lo que actualmente *debemos* a otra persona se relaciona con el tipo de relación interpersonal que se presenta. Así, los deberes específicos pautan las relaciones familiares (filial, paternal, esponsal), entre iguales, entre superiores, subalternos, amigos, desconocidos, y demás. Así, también existe lo que se denomina acción justa en las relaciones contractuales, pero también existe la justicia implicada en el ejercicio de las promesas o en el de decir la verdad. Por ello, la virtud de la justicia resulta ser *particularmente* normativa por cuanto vela no sólo por el bien del sujeto que actúa sino también por el de las relaciones interpersonales que se establecen entre los distintos agentes. Por ello, si retomamos el ejemplo del asesinato de un inocente para evitar consecuencias peores, se debe decir que, visto desde la perspectiva del agente, el sujeto que actúa no puede dejar de considerar su acción bajo el orden de la justicia. Puestos en el lugar del agente —que actúa—, se puede comprender que la decisión de no actuar, cuando todas las opciones posibles son malas, no constituye en verdad un gesto de egoísmo moral sino la expresión de una genuina elección en la que el respeto al deber de justicia (plano de la normatividad) implicado en esa acción buena (plano de la virtud) permite comprenderla en su verdadero sentido.

En cuanto la acción humana nunca se realiza en un contexto absolutamente aislado, la consideración de los distintos planos relacionales —de

31 *ST*, II-II, q. 58, a. 6 c. S. T. AQUINATIS, “<http://www.corpusthomicum.org/>, Pampilonae, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000. In taenias magneticas a Roberto Busa SJ. denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.” (2000).

32 Cfr. M. LUTZ-BACHMANN, “The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas”, *Medieval Philosophy and Theology*, 9, n° 1 (2000), 1-14.

mayor o menor proximidad— es uno de los elementos que no se pueden erradicar de la reflexión ética. El orden moral que se expresa en la recta articulación de los distintos planos de los deberes de justicia respecto de los otros hombres se sostiene, en última instancia, en el adecuado respeto hacia uno mismo³³. Por otra parte, el desarrollo del ser humano supone el progresivo enriquecimiento y aumento en las relaciones y en los roles sociales, en donde cabe la aparición de conflictos entre unos y otros roles o relaciones. Puesto que el hombre es un ser racional una parte ineludible de la tarea moral consistirá en ser capaz de organizar y articular racionalmente el núcleo de relaciones intersubjetivas en el que cada ser humano se encuentra situado³⁴.

33 En el contexto anglosajón, el debate entre parcialidad e imparcialidad ha reincorporado la importancia de considerar los distintos planos de preferencias y deberes morales que surgen en las relaciones humanas. Cfr. D. S. ODERBERG, “Self-love, Love of Neighbour, and Impartiality”, en *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham*, eds. N. ATHANASSOULIS y S. VICE (London: Palgrave Macmillan, 2008), 58-86. También puede consultarse D. M. GALLAGHER, “Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others”, *Acta Philosophica*, 8, n° 1 (1999), 23-44; A. MILLÁN PUELLES, “La moralidad y el amor de sí mismo”, en *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (Madrid: Rialp, 1994), 241-254. Debo esta última referencia a Orlando Poblete. Para una perspectiva histórica, véase T. M. OSBORNE JR., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005). Hace algunos años, a raíz del debate respecto de los fundamentos metaéticos de la moral cristiana (*Divine Command Metaethics*), varios autores resaltaron la relevancia de la ética de Tomás de Aquino en cuanto postula un adecuado egoísmo racional que la libera de las aporías del *divine command* (Cfr. S. MACDONALD, “Egoistic Rationalism: Aquinas's Basis for Christian Morality”, en *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, ed. M. D. BEATY (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 327-354. J. LANGAN S.J., “Egoism and Morality in the Theological Teleology of Thomas Aquinas”, *Journal of Philosophical Research*, 16, (1991), 411-426. “Morality, Egoism and Punishment in Thomas Aquinas”, *The Heythrop Journal*, (1981), 373-339.). A mi juicio, las propuestas de Oderberg y Gallagher resultan más apropiadas por cuanto despejan la idea de un ‘egoísmo adecuado’ apelando a la noción más precisa de ‘amor de sí mismo’ (*self-love*) como base de amor hacia los otros (*love of others*). Para una crítica a la idea de que la ética tomista es egoísta, cfr. C. TONER, “Was Aquinas an Egoist?”, *The Thomist*, 71, n° 4 (2008), 577-608. “The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics”, *Philosophy*, 81, (2006), 595-617.

34 “We develop customs, traditions and laws in order to harmonize our social roles with one another so as to protect and promote flourishing human lives. In other words, the virtues aim at what Aquinas calls the *bonum commune*, the ‘common good’ (ST, I-II, q. 92, a. 1 c). So while it is perfectly proper and right for me to care preferentially for my own children, it would be an unnatural perversion for me to do so in such a way that I benefit one of my children at the cost of destroying another (we have laws against destroying one’s own children), or at the cost of destroying my relationship with my wife (we have customs and religious traditions against destroying one’s own marriage), or at the cost of becoming so concerned with my child’s safety that I stop going to work and watch over my child all day long (we have customs regarding the place of work in the life of the family, and laws regarding the financial

En síntesis, a la luz de lo visto se puede concluir que, en realidad, la negativa de un hombre a realizar una acción intrínsecamente mala no puede ser interpretada como expresión de una exclusiva preocupación egoísta por mantener sus “manos limpias”. En efecto, a la luz de lo expuesto es posible comprender que el sujeto que actúa bien puede interpretar su agencia (su obrar) como un deber de justicia en el que normatividad y virtud hallan su punto de encuentro siendo que, además, no interpreta su acción como una mónada aislada respecto del estado de cosas del mundo (*state of affaire of the world*). En la incomprensión de esta singular relación que la justicia permite establecer entre virtud y normatividad se revela, también, el sesgo individualista que habita en la propuesta consecuencialista. En efecto, el consecuencialismo se muestra incapaz de comprender la vinculación entre el plano personal de la acción y su relación con el mundo que se pone de manifiesto, con singular belleza, en la acción del hombre justo.

responsibility of raising children).” D. ADAMS, “Aquinas and Modern Consequentialism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 12, n° 4 (2004), 395-417, 398.